Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Ueber Heſiodus Gedicht auf die Muſen

und den innern Zuſammenhang der Theogonie und der Tagewerke.

Das Gedicht auf die Muſen, welches der Theogonie des Heſiodus voranſteht, pflegt in neueſter Zeit als Beweis zu gelten, wie kläglich die epiſchen Gedichte des griechiſchen Alterthums ſchon durch uralte Interpolationen zerrüttet ſeyn. Von der Erinnerung aus, daß Anrufungen der Muſen vor Heldengedichten ein Beiläufiges ſind und kurz abgethan zu werden pflegen, hat einer unſrer größten Kritiker daſſelbe in ſieben verſchiedene Proömien alter Rhapſoden zertheilt, welche von Diaſkeuaſten oder Abſchreibern ungeſchickt an und durch einander geſchoben ſeyn: dieſer Zerlegung iſt entgegnet, daß theils die Zerſplitterung noch vergrößert werden könne, wenn ſie einmal als nothwendig anzuerkennen ſey, theils aber auch der augenſcheinlichſte Widerſpruch, daß V. 68 die Muſen mit ſchallendem Geſang, während die Erde unter ihren Tritten erbebt, zum Olympos ziehn, wo ſie eben vorher (V. 62) geboren ſind, ſie, die doch nicht als männliche Jungfraun, wie Athene, gleich mit voller Kraft der Füße tanzend gedacht werden können, dadurch doch nicht gehoben iſt. Dagegen iſt die Unterſuchung beträchtlich weiter geführt durch die von Müller (Gött. Gel. Anz. 1834. St. 138, 139. S. 1377 ff.) gegebne ſchärfere Bezeichnung der Stellen, wo der ruhige Fortgang der Darſtellung durch ſeltſames Abſpringen unterbrochen wird. Dies geſchieht viermal V. 36, V. 68, V. 75 und V. 104, und danach zerfällt das Gedicht in fünf Stücke: A V. 1—34, B V. 36—67, C V. 68—74, D V. 75—103, E V. 104—115, von denen A C E das eigentliche Proömion

der Theogonie bilden, so daß V. 68: sie gingen damals zum Olymp, sich auf V. 9 bezieht, wo sie vom Helikon aufbrechen, B ein Musenhymnus allgemeinerer Art ist, der in den böotischen Sängerschulen als Eingang beliebiger, namentlich theogonischer und anthropogonischer Gesänge, gebräuchlich war, D aber ein Schlußhymnus der Theogonie oder nach Belieben der Sänger jedes andern hesiodeischen Epos: denn die Musen gebieten dem Hesiodus, sie sowohl zuerst als zuletzt bei jedem Gesange anzurufen (V. 34.)

Diese Aussonderung ist in hohem Grade ansprechend, und die Aufzeigung des vierfachen Abspringens, worauf sie sich gründet, giebt auf jeden Fall für die Beurtheilung des Gedichts eine völlig sichre Grundlage. Sie wird unterstützt durch die Erzählung des Plutarch, daß der Hymnus auf die Musen, der ihre Geburt berichte, aus den Gedichten des Hesiod für sich allein nach der Anrufung Apollo's und der Musen gesungen sey, und durch die Bemerkung des Grammatikers Aristophanes, (Schol. Theog. 68) daß der Zug nach dem Olymp entgegenstehe ihrem Tanz am Orte, d. h. da wo der Dichter sie damals gesehn hat und wo er jetzt singt, (*πρότερον γὰρ ἦν ὁ λόγος αὐτῷ (τῷ ποιήτῃ) περὶ τῆς ἐν τόπῳ αὐτῶν χορείας*), womit nur der Helikon gemeint seyn kann. Die Ausscheidung des zweiten Stückes B scheint noch besonders nothwendig zu werden durch die Bemerkung, daß in demselben theils die mantischen Gesänge der böotischen Schule (V. 38), theils eine specielle Verherrlichung des Zeus (V. 47), theils Heroogonien und Gigantomachien (V. 50) angedeutet werden, welche den gesammten Stoff jener böotischen Poesie ausmachten (S. 1381.) Doch müssen wir schon hier bestimmter, als es von Müller geschehn ist, auch diesen Hymnus einer Theogonie als Einleitung vindiciren, denn es sind ausdrücklich die Zeugungen sowohl von Erde und Himmel, als auch von den Kindern derselben, welche die Musen hier besingen (V. 45.) Und in

unsrer Theogonie, auch das ist anzuerkennen, fehlen weder die Giganten noch die Heroen, wenn auch in kurzer Andeutung, eben so wenig fehlt die besondre Verherrlichung des Zeus, denn eine genauere Untersuchung des gesammten Gedichts läßt nicht verkennen, daß die Grundanlage eben darauf hinausgeht, den Sieg des Zeus über Alles, was vor ihm und nach ihm Gewaltiges geboren ist, darzustellen und von der Urzeit her die Mittel bereitet werden zu lassen, wodurch er diesen Sieg gewinnt (V. 141, 285, 388, 412 u. s. w.).

Dann ergiebt sich gegen die Verbindung von V. 34 und 68, so einfach und ansprechend sie an sich ist, das Bedenken, daß wir dann den folgenden V. 35: warum halte ich hier mich auf bei Eiche und Fels? für ein Einschiebsel erklären müssen. Es hat aber dieser durchaus frische alterthümliche Farbe, Müller selbst bezeichnet ihn als den Ausdruck ländlicher Einfalt, harmlosen Hirtenlebens. In der Einführung dieses Sprüchworts in die epische Poesie liegt ein unbefangenes Selbstvertrauen, welches von einem Grammatiker durchaus nicht zu erwarten ist: dieser würde sich begnügt haben, aus gewöhnlichen epischen Phrasen einen oder mehrere Verse zusammenzuschmieden, um das eingeschobne Stück vorzubereiten. Nehmen wir aber einmal an, Hesiod habe seinem Proömion wirklich selbst jenen Musenhymnus eingefügt, so ist er hier völlig passend angebracht: die Musen haben mich zum Sänger bestellt, mir geboten, das Geschlecht der Seligen zu singen, sie selbst aber vorher und nachher immer zu preisen. Aber warum halte ich (dem ein so heiliger Auftrag geworden ist) mich mit ländlichen Dingen auf, (die nur mich selbst betreffen, nur von meiner Berufung reden? Vielmehr will ich ihr Gebot befolgen) ich will wirklich von den Musen beginnen, welche Zeus erfreuen durch Gesang. Bisher hat der Dichter nur den Anlaß erzählt, der ihn mit den Musen in Verbindung brachte; nun, da er ans Werk geht, sie zu

verherrlichen, wie ſie es geboten haben, preiſt er ihre Erzeugung, ihre Geburt und ihr ganzes Ehrenamt. Hier iſt alſo ein geſetzmäßiger Zuſammenhang beſtimmt anzuerkennen.

Was nun ferner die Einſchiebung des vierten Stückes betrifft, welches Müller für einen Schlußgeſang erklärt, ſo iſt vorläufig darauf aufmerkſam zu machen, daß, wenn man den erſten Vers abrechnet, dies eben ſo gut an jeder andern Stelle paſſend und ſchicklich wäre, denn außer jenem deutet durchaus Nichts auf eine ſolche Beſtimmung hin, auch bezieht ſich in den folgenden Verſen Nichts beſtimmt auf den erſten, ſo daß das ganze Stück ſehr füglich die Mitte eines Gedichts auf die Muſen einnehmen könnte. Iſt es dagegen von Grammatikern eingeſchoben (S. 1380), ſo war dieſe Stelle gewiß die ungeſchickteſte, die man wählen konnte, denn es geht gar Nichts vorher, was den Muſen als Geſang beigelegt werden kann. Freilich vor dem letzten Stück V. 104 ff. mußte man es einſchieben, weil dies ſich zu beſtimmt auf den Inhalt der Theogonie bezieht, aber warum nicht gleich nach V. 34, wo doch ein Muſengeſang vorher erwähnt iſt, der ihr Gebot an Heſiodus enthält? Oder wenn der Muſenhymnus ſchon früher dort eingeſchaltet war, warum nicht entweder ganz einfach hinter dieſem, V. 67, wo es immer noch beſſer ſtände, als wo wir es jetzt leſen, oder in dieſem ſelbſt nach V. 49, wo der Geſang der Muſen auf die Götter genannt iſt, und die Conſtruction, wie die ganze Diction, allenfalls vertragen hätte, den folgenden Geſang auf die Menſchen V. 50 ff. hinter jenen eingeſchobnen Schlußgeſang zu ſtellen? Wie konnte man überhaupt ſich einfallen laſſen, das Relativum vom Demonſtrativum (σφᾶς δ' αὐτὰς V. 34 und αἵ V. 68) zu trennen, wenn ſie nach der Abſicht des Dichters zuſammengehören ſollten? Warum ſchob man nicht lieber Muſenhymnus und Schlußgeſang zuſammen nach V. 74 ein, wo ſie durchaus nicht ſtörend ſeyn würden? Man hätte etwa abſichtlich ſuchen müſſen, den ſprüchwörtli-

chen Vers (35) einzuſchieben, welche Verwegenheit keinem gebildeten Grammatiker ähnlich ſieht.

Die Trennung des zweiten vom vierten Stück, des Muſenhymnus vom Schlußgeſang, erſcheint um ſo auffallender, da beide eine Verherrlichung der Muſen ſind, ſich alſo ſehr wohl an einander angeſchloſſen hätten. Ja, für einen Schlußhymnus iſt die unvorbereitete Aufzählung der einzelnen Muſennamen ziemlich ſeltſam, denn für den Zuſammenhang deſſelben bedurfte der Dichter blos der Kalliope und hätte die andern auf allgemeiner Andeutung beruhn laſſen können. Eben ſo beziehungslos erſcheint im Muſenhymnus die Neunzahl. Sollte die Mehrheit allgemein angegeben werden, ſo hätte, wie in andern Gedichten, der gewöhnliche Ausdruck derſelben, die Dreizahl, genügt: wenn neun genannt werden, ſo werden wir in einem Gedicht, das eigens die Natur der Muſen behandelt, auch für dieſe Neunzahl einen Inhalt durch Aufzählung der einzelnen Namen erwarten. Vollends in einem Werke von heſiodeiſcher Kunſtform, welche die namentliche Aufzählung liebt. Und wenn andre Gedichte die Neunzahl ohne Angabe der einzelnen erwähnen, ſo erinnern ſie offenbar eben an dieſes heſiodeiſche Gedicht und ſetzen deſſen Bekanntſeyn voraus, was wir ſchon von Od. XXIV, 60 annehmen müſſen: nach Müller's Abtheilung aber ſchließt der Muſenhymnus, den noch Plutarch als die bedeutendſte dichteriſche Behandlung dieſer Göttinnen kannte, ohne die Neunzahl, die doch durch die neun Nächte der Erzeugung noch ausdrücklich motivirt worden iſt, poetiſch zu beleben.

Wirklich aber ſtehn jene beiden Stücke in augenſcheinlicher Beziehung auf einander. Nicht nur nennen beide die Neunzahl, die das zweite durch jene neun Nächte motivirt, das vierte durch die neun einzelnen Namen belebt: ſondern dieſe Namen ſelbſt ſprechen das im vorhergehenden Stücke geſchilderte Geſchäft der Muſen aus: ſie rühmen den Zeus

(*Κλειώ*, vgl. V. 44 und 67: *κλείουσιν*), ſie erfreuen ihn (*Εὐτέρπη*, vgl. V. 37, 51: *τέρπουσι*) bei der Mahlesfreude (*Θάλεια*, vgl. V. 65: *ἐν θαλίῃς*) durch ihren Geſang (*Μελπομένη*, vgl. V. 66: *μέλπονται*), durch ihre Reihentänze (*Τερψιχόρη*, vgl. V. 63: *ἔνθα σφιν λιπαροί τε χοροί*), durch ihre blühende Stimme (*Καλλιόπη*, vgl. V. 41: *θεᾶν ὅπι λειριοέσσῃ*), durch die Lieblichkeit ihres Weſens (*Ἐρατώ*, vgl. V. 65: *ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὄσσαν ἰεῖσαι*), durch ihren Reichthum an Liedern (*Πολύμνια*, vgl. V. 48: *Ζῆνα ὑμνεῦσι* und V. 50: *ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων ὑμνεῦσαι*, vgl. V. 37), und ſie ſind himmliſchen Urſprungs (*Οὐρανίη*, vgl. V. 62: ihre Geburt und Wohnung nahe am höchſten Gipfel des Olymp). Dieſe durchgängige Beziehung der im vierten Stück überlieferten Namen der Muſen auf ihre im zweiten geſchilderten Handlungen und Zuſtände ſchließt den Zufall aus. Aber auch im Uebrigen deuten beide Stücke beſtimmt auf einander hin. Wie das zweite das Verhältniß von Zeus und den Muſen darſtellt, ſo das vierte das von König und Sänger: durch Zeus aber ſind die Könige, die Sänger durch die Muſen (V. 95): und wie die Muſen in jenem den Ruhm der Menſchen und der Götter ſingen (V. 47 und 50), ſo ihr Sänger dieſelben in dieſem (V. 100, 101).

Wir können hienach nicht umhin, das zweite und vierte Stück des Proömiums zuſammenzuziehn und aufzufaſſen als einen großen Lobgeſang auf die Muſen, der von ihrer Thätigkeit im Olympos ausgehend dann ihre Geburt, darauf ihre aus ihrer Thätigkeit hervorgehenden Namen, endlich ihren Einfluß in den menſchlichen Verhältniſſen ſchildert, wo ſie mit Zeus den Königen Beredſamkeit, mit Apollon den Sängern ſüßen Ton verleihn. Ja, Plutarch's Erzählung, man habe mit dem Eraton zur Lyra die Stelle über die Erzeugung der Muſen aus den Gedichten des Heſiodus geſungen, nachdem vorher den Muſen und dem Muſenführer Apollon

Spende und Anruf dargebracht ſey (Plut. II, S. 743 C), giebt ein Zeugniß, daß mit dem zweiten auch das vierte Stück geſungen wurde: denn die Erwähnung der feierlichen Anrufung des Apóllon deutet darauf hin, daß man ein Gedicht vorgetragen habe, in dem er erwähnt war: man hätte entweder ſeine Anrufung unterlaſſen oder ein Gedicht gewählt, das ſeiner in einer ihm ſo eignen Angelegenheit nicht vergaß, ja ein Gedicht von den Muſen, das einigermaßen vollſtändig ſeyn wollte, konnte ſeiner gar nicht vergeſſen. Auch erkennen die Zeugniſſe wenigſtens aus römiſcher Zeit alle vorliegenden Theile des Gedichts an, den V. 35 Porphyrius, V. 38 Ariſtides, Mehreres in den folgenden Heſychius, alſo auch deſſen Gewährsmänner, V. 46 Lucian, V. 64 Plutarch und der alte Scholiaſt des Pindar, die neun Muſennamen V. 77 Diodor, Plutarch, ja V. 79 Ariſtarch, Kalliope's Ehrenamt V. 80 Plutarch, Cornutus, Dio, Ariſtides, Themiſtius (vgl. Mützell De Emend. Theog. S. 380 ff.): auch von dieſer Seite ſteht alſo Alles auf das Beſte geſichert.

Der äoliſche Dichter von Askra, der die alten Volkslieder des böotiſchen Landes von der Götterzeugung umbildete in die Kunſtform des ioniſchen Hexameters, mußte wohl vielfachen Anlaß finden, einem ſo bedeutenden Werk, zu dem eine prieſterliche Weihe des Dichters erforderlich ſcheinen konnte, ein Lobgedicht auf die Muſen, die in ſeiner Heimath verehrt wurden, wie nirgend ſonſt, voraufzuſchicken und ſeinen Beruf auf die ausdrückliche Weihe durch ſie zu begründen. Eine ausführlichere Schilderung des Wirkungskreiſes der Muſen kann alſo hier keineswegs befremden, wenn dieſelbe nur die Beziehung auf den eingeleiteten Gegenſtand nicht aufgiebt und am Schluß ausdrücklich ſich zu demſelben hinwendet. Dies geſchieht nun ausführlicher von der ausdrücklichen Anrufung der Muſen V. 104 an. Zu dieſer Anrufung und Bitte um lieblichen Geſang giebt die Darſtellung

der Macht des Sängers über den Gram eine paſſende Vorbereitung, namentlich da als Inhalt ſeines Geſanges die Thaten der Götter und Menſchen angegeben werden, das Gedicht ſelbſt aber, wie nachher aufzuzeigen iſt, die Begründung der Verhältniſſe zwiſchen Menſchen und Göttern darſtellt. Haben wir nun aber im erſten Stück den Sänger erzählen ſehn, wie die Muſen ihm erſcheinen, im zweiten das Gedicht ſich erheben zur Schilderung der Muſen im Götterkreis, im vierten zurückkehren zu den menſchlichen Verhältniſſen und zum Diener der Muſen (V. 100), bei dem er zunächſt ſich ſelbſt im Auge gehabt haben wird, ſo würde es gewiß willkommen ſeyn, hier die erſte ausdrückliche Anrufung der Muſen, ehe nun ihr Beiſtand für das Einzelne erbeten wird, auf eine wenn auch nur flüchtige Andeutung ſeines perſönlichen Verhältniſſes zu ihnen gegründet zu ſehn. Alles dieſes leiſtet gerade ſo, wie man es nur wünſchen kann, das dritte Stück. Wenn wir dies einfügen hinter dem vierten (V. 105), ſo erinnert nun der Dichter zum Abſchluß des V. 36 begonnenen Lobgeſanges auf die Muſen, in deſſen letztem Theil ſchon eine Beziehung auf ihn ſelbſt durchblickte, daran, wie ſie damals, als ſie ihm geboten, das Geſchlecht der Götter zu ſingen und vor Allen ſie ſelbſt zu verherrlichen, vom Helikon an ihm vorüber in ſchönem Feſtzuge zum Olymp gezogen ſeyn. Die Beziehung dieſes damals konnte nicht dunkel ſeyn, da nur jener Lobgeſang dazwiſchen lag, und ſo wird das Gedicht dem Ariſtophanes vorgelegen haben für ſeine oben erwähnte Bemerkung. Der Zuſammenhang wird durch dieſe Anordnung einleuchtend ſchön. Indem der Dichter den allgemeinen Gegenſtand des Muſengeſanges wie ſeiner eignen Lieder, namentlich des folgenden Gedichts, den ihm von den Muſen ſelbſt gebotenen Inhalt, erwähnt, den Ruhm der Menſchen und die Herrſchaft der Götter, ruft er theils zurück, wie ſie ihm erſchienen ſind, theils wie herrlich ſie, in deren Dienſte er ſingt, ſelbſt geſungen haben in ihrem Zuge zum

Zeus, dessen Herrschaft im himmlischen Reich der erste Theil, dessen Bestellung der Könige der zweite Theil des Lobgesanges gepriesen hat: daher nun derselbe, welcher begann mit der Hinweisung auf Zeus Freude am Musengesang, schließt mit der Schilderung des Zeus als des Himmelskönigs, als Ueberwinders der Urwelt und als Vertheilers der Aemter unter alle Götter. Und hiemit wird der Mittelpunkt der ganzen Darstellung des großen Gedichts, das nun folgen soll, ausgesprochen, als beste Vorbereitung für die nun folgende ausführliche Inhaltsangabe der Theogonie, die jenen Sieg des Zeus und die Einnahme des Olymp durch die Götter zum Hauptinhalte hat (V. 113), wie auch für die Anrufung der Musen, die als Zeus Kinder begrüßt werden, von denen lieblicher Gesang erbeten wird, nachdem so eben ihr eigner gepriesen ist. So ist Alles, was im ersten Theil des Lobgesangs Gesang der Musen ist, im zweiten übergegangen in den des von ihnen berufenen Dichters. Nicht also den Rhapsoden, keinem Diaskeuasten, keinem alten Grammatiker haben wir die jetzige Verwirrung der Gestalt dieses Proömiums zuzuschreiben, wir können annehmen, daß Aristophanes, ja noch Plutarch, es in der richtigen Anordnung gekannt hat, wo sich V. 76 dicht an V. 67 oder 66 schloß, V. 68—74 hinter V. 103 standen. Nur durch den Fehler eines Abschreibers sind diese sieben Verse ausgefallen, an den Rand geschrieben und an einem unrechten Orte aufs Gerathewohl in den Text gesetzt. Nachdem sie nun falsch eingeschoben waren, stand V. 76 verbindungslos da und man schaltete zur Aushülfe den Vers ein: dies sangen die olympischen Musen, weil doch V. 69 ihr Gesang erwähnt war und diese alltäglichen Worte sich einem Grammatiker bequem zum Verse ordneten: denn gewiß hat dieser Nichts, was uns hindern könnte, ihn einer solchen Fiction zuzuschreiben, wogegen V. 35 Alles spricht.

Dreimal giebt das einleitende Gedicht eine Uebersicht über den Inhalt der Theogonie, aber immer in verschiedner

Beziehung und auf verschiedne Weise. Zuerst werden die Mächte der Welt nach ihrer Rangordnung aufgezählt, worin die vornehmsten olympischen Götter voranstehn (V. 11—16), dann Hebe (vgl. V. 922, 950) als Hindeutung auf die Aufnahme des Heraklés in die Götterwelt, und Dione (vgl. V. 353) als die berühmteste der jugendernährenden Okeaninen (V. 347), beide also als Darstellungen der göttlichen Zuneigung zum Menschengeschlecht, während die olympischen Götter dessen gewaltige Herrscher sind, angeführt werden. Darauf die einflußreichsten Titanenkinder und die bedeutendsten Titanen (Kronos der Stammvater der Götter, Japetos der Stammvater der Menschen oder, was gleich viel ist, der im menschlichen Gemüthe waltenden Dämonen: denn sehr mit Unrecht hat man die Theogonie beschuldigt, sie vernachlässige die Entstehung der Menschen: auf die einzelnen Menschen kommt es in einer Theogonie nicht an, sondern auf die Entstehung der in ihrem Herzen waltenden Geister: sobald diese da sind, wachsen die Menschen als ihre Zugabe aus der Erde hervor, wie sie denn V. 535 vom Prometheus in Allem vertreten werden, und V. 592 alles Unheil erdulden, das Epimetheus V. 512 verschuldet): endlich die Urwesen, die Erde als Mutter alles Lebens, Okeanos als Vater aller Ernährung, Nacht als Urmutter aller Plagen. Während dies nur Aufzählung der bedeutendsten göttlichen Mächte war, wird zweitens eine Uebersicht über die drei Hauptgeschlechter der Welt in ihrer Steigerung gegeben, Erde und Himmel, Kinder derselben und Kinder dieser Kinder: dann die Herrschaft des Zeus und endlich die beherrschten und empörerischen Menschen und Riesen entgegengestellt. Jenes, wie dieses, erscheint als gewöhnlicher Gegenstand des Musengesanges, das erste schildert die Weltordnung, wie sie jetzt besteht, das zweite, wie sie durch Zeugungen und Götterstreit geworden ist. Nachdem nun am Schluß dieser Inhalt auch dem menschlichen Sänger als eigen beigelegt und darauf die sie-

gende Herrlichkeit des höchsten Gottes noch einmal in glänzender Schilderung hervorgehoben ist, werden drittens die Musen aufgefordert, jetzt durch den Mund des Dichters die Entstehung dieser Weltordnung zu verkündigen, und diesmal werden zur unmittelbaren Einleitung des Gedichtes selbst die einzelnen Gebilde der Welt ausführlicher hergezählt und zuletzt der Erwerbung der Herrschaft durch die Olympier gedacht. Die erste Uebersicht also giebt ausführlicher die Herrschenden an, die dritte die beherrschten, die mittlere hebt das Verhältniß der drei Weltgeschlechter und ihre Vollendung im Herrscher Zeus sowohl durch den Mund der Musen als durch den des Dichters selbst hervor. Auf diese gewaltige Herrschaft des Zeus deutet also das ganze Proömium hin und wie der erste Theil und der Schluß des Lobgesangs auf die Musen diese Herrschaft ausdrücklich preisen, so gründet der zweite Theil auf sie die Herrschaft der von Zeus bestellten Könige und verherrlicht jene in dem segnenden Einfluß derselben auf das entzweite Volk, wie Zeus im ersten Vater der Götter und Menschen heißt und wie die Erwähnung der Giganten ihn als den strafenden Bändiger alles Frevels einführt. Mit Unrecht würde man aus der Erwähnung der Menschen und Giganten (V. 50 und 100) folgern, das Lobgedicht passe nicht als Einleitung zur Theogonie. Denn theils fehlt in dieser die Erwähnung der Giganten keineswegs, und wenn sie zu kurz scheinen sollte, so nimmt einerseits Typhoeus ihre Rolle der Empörung auf, andrerseits spricht die Theogonie von der Dione, die doch in den Versen, welche selbst Müller dem wirklichen Proömium zuweist, eigens genannt war, keineswegs ausführlicher: theils giebt die Erwähnung des Geschlechts der Männer und des Ruhms der frühern Menschen den Beweis, daß auch der letzte Theil der Theogonie, der die Liebesverbindung zwischen Göttern und Menschen schildert, nicht abgerissen werden darf. Hienach nun ist der Gedankengang des Proömiums dieser.

1. Vom Bad und Tanz an ihrem Lieblingsorte auf dem Helikon ziehn die Musen Nachts in Nebel gehüllt hinweg, preisend sämmtliche Götter, die herrschenden, die freundlichen, die Urmächte. Bei einem solchen Zuge haben sie den Hesiodos vom Hirtenleben zu ihrem Diener bestellt und ihm geboten, das Geschlecht der Götter zu singen, vor Allen sie selbst.

2. Daher eile ich ans Werk, die Musen zu preisen, welche Zeus Herz durch Gesang erfreuen, schildernd die Zeugungen der Urwelt und wie von diesen die herrschenden Götter abstammen, vor Allen unter diesen den Zeus preisend in Beginn und Schluß in seiner überlegnen Stärke: dann auch die Geschlechter der Menschen und der Riesen. An allem dem erfreut sich ihr Vater, von dem die Erinnerung sie empfing in neun Nächten. Neun Töchter gebar sie, die auf ihrem heimischen Olymp wohnen und die Göttermahle schmücken durch anmuthigen Tanz und Gesang: neun an Zahl und Namen, die geehrteste unter ihnen die Gönnerinn der von Zeus bestellten Könige, denen sie Beredtsamkeit verliehn, um die Zwiste der Bürger zu schlichten: wie die von den Musen bestellten Sänger aus dem menschlichen Herzen den Gram verscheuchen mit der Gabe der Göttinnen, die mir damals erschienen im Zuge zu ihrem Vater, dem gewaltigen Sieger und Herrn der Welt.

3. Verkündet nun, ihr Töchter des Zeus, durch mich die Zeugungen der Urwesen, die Entstehung der Ströme und Gestirne, die Geburt der Götter und ihre Erwerbung der Herrschaft.

Um das Verhältniß dieses Proömiums zur Theogonie selbst völlig aufzuklären, wird es nun noch nöthig sein, den Grundgedanken des ganzen Gedichts zu entwickeln, namentlich da wir noch immer von den einsichtigsten Kritikern den Vorwurf wiederholt sehn, es sei dasselbe nur eine zufällige Zusammenreihung heterogener Lieder nach genealogischer Anordnung. Freilich muß ein theogonisches Gedicht dem genea-

logiſchen Faden folgen, aber das Geſetz der Compoſition iſt ein ganz andres. Der Grundgedanke aber iſt dieſer. Aus der fortſchreitenden Steigerung der in der Welt waltenden Geſchlechter geht der höchſte lebendige Gott hervor, der durch Verſtand und Gewalt die Geſchlechter der Menſchen, die der frühern Götter, und die empöreriſchen Erdgeburten überwindet, und nachdem er ſeine Herrſchaft auf die Gewalt gegründet hat, ſich durch Liebe dem Menſchengeſchlechte zuneigt. Daher ziehen ſich von vorn herein durch das Gedicht zwei Hauptrückſichten. Die erſte die auf jenen Götterſtreit, für welchen die Kyklopen dem Zeus den Blitz ſchmieden (V. 141), deſſen Waffenträger beim Zeus das am Urquell geborne Flügelroß wird (286), in welchem die Styx mit ihren Kindern Eifer, Sieg, Macht und Gewalt auf immer zum Zeus übergeht (386 ff.), und nicht minder die allgegenwärtige Fernwirkung, welche dem herrſchenden Gott erſt das weite Weltall wahrhaft zu eigen macht (daß auch ſie zum Zeus übergegangen ſein muß, zeigt die Vergleichung von V. 423 mit 392 bis 394). Die zweite die auf die Liebe, welche die einander entgegenſtehenden Geſchlechter vereint, zuerſt nur das dunkle ſchmelzende Verlangen (120), dann die heitre tändelnde Göttinn der Liebesluſt, an die jenes nun ſich anſchließt und die allen Göttern theuer wird (202 ff.), nebſt der durch ſie gerechtfertigten auf den Herakles, der allein von allen Menſchen aus dem menſchlichen Looſe ſich in das göttliche hinaufarbeitet, und nicht blos göttlichen Liebesgenuſſes, ſondern der Ehe mit der aus der erlauchteſten Ehe gebornen Göttinn theilhaft wird (951 ff.). Hienach bilden den Mittelpunkt des Gedichtes zweierlei Kämpfe der Götter, die Auseinanderſetzung (535) mit den Menſchen, die durch den Dämon, der ihre Stelle vertritt, ſie an Verſtand überbieten wollen, und mit den Urgöttern, die ihnen an Gewalt entgegenſtehn. Den Sieg über jene gewinnt Zeus theils durch die zwingende Feſſelung des Prometheus, theils durch die Bethörung des

Epimetheus mit dem schöngeschmückten Weibe, das den Menschen zum Unheil wird; den Sieg über diese theils durch das für ihn von Alters her geschmiedete Blitzgeschoß, theils durch die Befreiung der hundertarmigen Riesen, eine That seines Allen überlegenen Verstandes (655). Diese beiden Auseinandersetzungen also mußten in ausführlicher Schilderung erzählt werden, und weder Prometheus Betrug, noch die Bildung des Weibes, noch die grollende Herzählung des durch dasselbe gebrachten Unheils kann irgend entbehrt werden, so wenig, wie die Geschichte des Götterkriegs: eben so wenig aber auch die darauf folgende Schilderung der Weltgrenzen mit der sich steigernden Unheimlichkeit der Behausung von Nacht und Tag hinter dem Himmelsträger Atlas, von Tod und Schlaf hinter jener, von Höllengott und Höllenhund hinter dieser, von der götterfesselnden Styx hinter dem Hause des Hades selbst und mit den am Ende nochmals eingeschärften Gräueln des Tartaros, aus dessen Schlunde ein neugebornes Ungeheuer noch einmal einen Angriff auf den Zeus wagt, der nun durch dessen Besiegung sein Reich für immer wider jeden Zweifel feststellt. Eben so unentbehrlich, wie diese ausführlichen Schilderungen, sind im Vorhergehenden die der Kinder der Styx und die der Hekate. Denn Siegesgewalt und allgegenwärtige Fernwirkung sind es eben, durch die Zeus für alle Ewigkeit herrscht, und nur durch deren Beschreibung wird die Art und Weise seiner Herrschaft anschaulich. Wie nämlich als die gewisseste und in allen philosophischen Systemen aller Zeiten so gut, wie in allen Religionen, anerkannte Thätigkeit der Gottheit in der Welt die des Bildens, des Vollendens der Gestalt zu einem eigenthümlichen Gebilde, das, was die Griechen τελεῖν nennen, erscheint: so verlangt jedes Nachdenken als wesentlichste Bedingung für diese Thätigkeit die Gegenwart der Gottheit bei dem Gebilde, welches sie zum einigen Ganzen zusammenschließt: da aber die griechischen Götter körperlich und räumlich begrenzt sind,

ſo muß dieſe Gegenwart nach griechiſcher Auffaſſungsweiſe in den meiſten Fällen eine Gegenwart nicht der Perſon ſelbſt, ſondern der Macht dieſer Perſon ſein: und dieſe Gegenwart der Macht der entfernten Perſon ſtellt ſich dar in der Fernwirkung. Wie dieſe als eigenthümlichſte Eigenſchaft der olympiſchen Götter geprieſen wird, iſt ſchon andern Orts (Abenteuer des Odyſſeus S. 28) aus Il. II, 27. Aesch. Eum. 65, 297 aufgezeigt; wozu ich hier noch Il. XXIV, 174. Aesch. Ag. 884 unter vielen andern füge, namentlich aber Od. III, 231: Leicht auch fernher rettet ein Gott, wenn er will, den Bedrängten. Wegen dieſer Wichtigkeit der Einführung Hekate's für den Zuſammenhang des Gedichtes wird es zweckmäßig ſein, ihre Schilderung bei Heſiod näher ins Auge zu faſſen, namentlich da die ganze Stelle, welche von ihr handelt, zu den am meiſten angefochtenen gehört.

Gewiß hat nicht die dichteriſche Sprache in derſelben dieſe Anfechtung verſchuldet, welche offenbar der des übrigen Gedichtes nicht nachſteht. Nur gegen einige Worte iſt der Einwurf gemacht, als entſprächen ſie dem Gebrauche der ältern Epiker nicht, namentlich gegen ἐσθλός V. 435, 439, 444. Nun aber ſteht ἐσθλός für das, was nützlich und zweckmäßig iſt, ſowohl bei Homer (Il. XXIV, 301 ἐσθλὸν γὰρ Διὶ χεῖρας ἀνασχέμεν) wie auch bei Heſiod ſelbſt (Opp. 810: ἐσθλὴ μὲν γὰρ θ' ἥδε φυτευέμεν ἠδὲ γενέσθαι), woraus ſich der Gebrauch V. 439 und 444 rechtfertigt; und als Beiwort der kräftig helfenden Götter ganz wie V. 435 auch in der Odyſſee (XVI, 263: ἐσθλὼ γὰρ τούτω γ' ἐπαμύντορε) und in der Theogonie ſelbſt vom Plutos (V. 972). Auch gegen παραγίγνεται V. 429, 432, 436. Aber παραγίγνεσθαι im Sinne des Zugegenſeins iſt homeriſch (Od. XVII, 173), und es iſt durchaus nicht abzuſehn, warum dies nicht in der epiſchen Sprache eben ſo gut von der ſegnenden Gegenwart der Götter geſagt ſein ſollte, wie παρεστάμεν V. 439 ganz wie Il. V, 116; Od. XIII, 301 und öfters: namentlich da eben dies

Herannahn aus der Ferne Hekate's eigentliche Thätigkeit iſt. Ferner iſt V. 414 ὑπ' οὐρανοῦ, woran man Anſtoß genommen hat, weder in ἐπ' οὐρανοῦ zu ändern, noch ὑπ' Οὐρανοῦ zu ſchreiben, was den Zuſammenhang verwirrt und zu der heſiodeiſchen Auffaſſung des Himmelsgeiſtes nicht ſtimmt, auch nicht zu überſetzen: unter dem Himmel (wie ὑπ' οὐρανῷ Il. IV, 44), ſondern in ſeiner eigentlichſten Bedeutung: unter dem Himmel heraus, d. h. vom Himmel her, vom Himmel aus: d. h. von den Himmelsbewohnern: denn die vom Himmel her ertheilte Ehre iſt die, welche die im Himmel wohnenden Götter zugeſtehn. Nur in dieſem Sinn kann geſagt werden ὑπουρανίων πετεηνῶν Il. XVII, 675: Geflügel, das unter dem Himmel her zu Hauſe iſt. Der Dativ ſetzt das, was unter dem Himmel iſt, in Gegenſatz gegen denſelben; der Genitiv beſtimmt daſſelbe durch den Begriff des Himmels. Hiezu kommt nun, daß manche Worte dieſer Schilderung, die Manchem nicht epiſch ſcheinen könnten, weil Homer ſie wenig oder gar nicht braucht, recht eigentlich heſiodeiſch ſind. So μουνογενής V. 426, Opp. 374 (nicht homeriſch); ὀνίνησι V. 429 nur Il. XXIV, 45 und Opp. 316; δυσπέμφελος V. 440 nur Il. XVI, 748, aber Opp. 606, 728; ἐργάζεσθαι θάλασσαν wie ἐργάζεσθαι γῆν Opp. 621; γλαυκή für Meer ohne Hauptwort, was man ebenfalls angegriffen hat, beſtätigt theils durch die Nereide Glauke V. 244, theils durch Ausdrücke wie φερέοικος für κοχλιάς Opp. 569, ἴδρις für μύρμηξ Opp. 776 (mehr bei Iſler Quaest. Hesiod. S. 20); ἐρίκτυπος Ἐννοσίγαιος V. 441 (nicht hom.) ganz wie V. 456, 930; V. 442 die heſiodeiſche Form κυδνή durch die Handſchriften beglaubigt; βριάει V. 447 (nicht hom.) ganz wie Opp. 5; κουροτρόφος V. 450 nur Od. IX, 27, aber Opp. 226 und in der Theogonie dem Begriff nach auch V. 347; πολυδερκής V. 451 (nicht hom.) ganz wie V. 755. Endlich ἐξ ἀρχῆς V. 452 ſowohl gut homeriſch wie auch heſiodeiſch (V. 156, 203, 502) und ἀπ' ἀρχῆς V. 425

wenigſtens nicht unböotiſch: Pindar braucht es (Pyth. VIII, 25) neben ἐξ ἀρχᾶς (Pyth. IV, 132). Auch die Tragiker Beides.

In der Darſtellung findet ſich allerdings ein doppelter Anſtoß. Schon Göttling bemerkt, daß V. 416—420 an unpaſſender Stelle ſtehn und vielmehr hinter V. 428 gehören, und daß V. 427 eben ſo ſehr den Zuſammenhang ſtört. Warum aber, da jene fünf Verſe an ſich ſchlechterdings nichts Anſtößiges enthalten, nun hier gleich wieder an einen interpolirenden Dichter denken, warum nicht das an unzähligen andern Stellen erprobte Hülfsmittel der Umſtellung anwenden? Muß ja doch der Interpolator jene Stelle nach V. 428 haben interpoliren wollen, ſo daß die Umſtellung auf jeden Fall den Handſchriften zur Laſt fällt. Dort eingeſchoben aber paſſen die Verſe ganz vortrefflich und ſchließen ſich ſowohl an V. 428 wie an V. 429 in Sinn und Conſtruction ganz gefügig an; indem nun zuſammen zu conſtruiren iſt: καί τέ οἱ ὄλβον ὀπάζει — ᾧ δ' ἐθέλει, μεγάλως παραγίγνεται. Der andre anſtößige Vers aber (427), den Göttling hinter V. 426 zu ſtellen vorſchlägt, wogegen Hermann erinnert, daß an ὡς ἔπλετο δασμός ſich nicht καὶ γέρας anſchließen kann, ſondern nur etwa καὶ γέρα, gehört wohl ohne Zweifel an den Schluß der ganzen Schilderung hinter V. 450 αἵδε τε τιμαί, wodurch theils die Abgeriſſenheit und Nüchternheit dieſes Ausdrucks gehoben, theils die dreifache Thätigkeit der Hekate eben ſo paſſend am Schluß ihrer Schilderung hervorgehoben wird, wie V. 413 im Anfang.

Der Gedankengang iſt hienach dieſer: Aſterie zeugt die Fernwirkung, welcher Zeus ein Ehrenamt gab in allen drei Weltreichen: denn ſie vereinigt in ihrem den Antheil aller Kinder von Erde und Himmel und verbindet damit ihr eignes Recht, das ſie unter den frühern Göttern beſaß: durch den Mangel an Geſchwiſtern nur deſto höher in Ehren (ganz wie auch Opp. 374 das Loos des eingebornen Sohns geprieſen):

bei Opfern aller Art angerufen und Segen verleihend, wenn sie will; Auszeichnung gewährend in der Volksversammlung, Sieg in der Schlacht, Majestät im Gerichte, Ruhm in Kampfspielen, Geschick zu Roß und auf der See, Beute auf der Jagd, Gedeihen und Fruchtbarkeit bei der Viehzucht, Jugendkraft allen Nachgebornen. So ist sie von Anfang an Jugendnährerinn und dies sind ihre Ehren und ihr Amt in Erde, Himmel und Meer.

Hienach ist Hekate thätig bei sämmtlichen Lebensbeschäftigungen der Menschen, denn ihre aufgezählten einzelnen Wirkungskreise umfassen ziemlich alle, die die alte Welt kennt. So führt der hesiodeische Schild folgende auf, die offenbar ebenfalls die Kreise des Lebens vollständig darstellen sollen: Hafen mit Fischfang, Belagerung, Hochzeit, Pflügen und Ernten, Jagen. So der homerische: Hochzeit, Gericht, Belagerung, Pflügen, Ernten und Weinlese, Rinderzucht, Schafzucht, Tanz. Daß nicht alle einander in diesen drei Aufzählungen entsprechen, zeigt eben nur, daß man nicht ängstlich aufrechnete. Auffallend kann nur sein, daß der Ackerbau in unsrer Stelle nicht erwähnt wird. Vielleicht, weil er dem Hirten Hesiod (V. 23), der die Theogonie abfaßte, nicht unmittelbar nahe lag, vielleicht aus andern verborgnen Beziehungen. Auf jeden Fall sehn wir die Hekate fast in allen Angelegenheiten thätig, wo der Mensch, damit sie glücklich ausfallen, des Beistandes der Götter bedarf: Hekate ist der Geist, welcher da waltet in der Macht, welche die Götter in den Stand setzt, von den Sternen herab (daher ihre Mutter Asterie) diese irdischen Angelegenheiten zu lenken, wie sie selbst das Gebet zu ihnen emporträgt, das bei den Opfern dargebracht wird. Keineswegs aber haben wir diese Erwähnung der Göttinn bei den Opfern (V. 418) so zu fassen: als ob jeder, der da opfre, die Hekate anrufe: sondern wann einer opfert, dann ruft er wohl die Hekate an, oder Mancher, der da opfert (ὅτε πού τις — ἱλάσκηται, κικλήσκει Ἑκάτην); und

wenn er ſie anruft, dann ſteht es in ihrer Macht, die Erhörung ſeines Gebets und ſeiner Opfer, an welche Gottheit er ſie auch richte, zu befördern (dem πολλή τε οἱ ἕσπετο entſpricht in Gedanken ein andres τέ hinter κικλήσκει, denn τέ verbindet, wie Hartung Partikeln I. S. 103 und 106 mit Recht bemerkt, Sätze nur dann, wenn ſie ſich gegenſeitig bedingen). Hierin iſt alſo durchaus kein düſtrer Zauber, ſondern alle Heiterkeit der olympiſchen Götternatur. Wohl aber mußte ſich aller Zauber an den Cult der Hekate anſchließen, weil ſie die fernen Götter den Menſchen näherte, die Gebete zu den Göttern emportrug, überhaupt die Vermittlung zwiſchen Göttern und Menſchen hergab, in ganz andrer Weiſe als Hermes, bei dem dieſe Vermittlung immer von oben, von den Göttern ausgeht. Und eben ſo ſehr darum, weil ſie die Aemter und Gewalten der Titanen in ihrer Macht vereinigt: denn wenn auch überwältigt, ſind dieſe den Göttern immer doch noch eine Autorität (vgl. Il. XIV, 274, 278). Auszuführen aber, wie dieſer Begriff bei den Spätern fortgebildet iſt, wozu das Material und manche ſchöne Bemerkung die Abhandlung von Voß über die Hekate giebt, kann hier ſo wenig unſre Aufgabe ſein, wie die Aufzeigung des Naturgegenſtandes, an den man dieſe Gottheit geheftet und der Manches zur Ausbildung derſelben beigetragen haben mag, welcher wenigſtens zu Zeiten wohl gewiß der Mond war: denn Heſiodus deutet hierauf durchaus nicht hin. Nur daran iſt zu erinnern, daß die dreifache Thätigkeit der Hekate, die Heſiod nach den drei Weltreichen auffaßt, überhaupt in ihrer Mythologie in verſchiednen Formen hervortritt, ſowohl in den drei Leibern, als in ihrer Verehrung an den Dreiwegen. Die Drei iſt der ſymboliſche Ausdruck der allgemeinſten Vielheit, daher die allgegenwärtige Fernwirkung nirgends beſſer verehrt wird, als am Dreiweg und in der dreifachen Geſtalt, weil ſie immer ſich nach allen Seiten wendet. Noch wichtiger für Heſiodus ſelbſt iſt ihre Kurotrophie: welche hier ebenfalls

nicht aus dem Begriff der Göttinn hergeleitet werden kann. Nur das leuchtet ein, daß der fernwirkenden Hekate unter den Göttern der besonders nahe stehen muß, der auch vorzugsweise den Namen des Fernwirkers führt: und dieser, der Sohn der Leto, wie sie die Tochter der Asterie, ist eben so wie sie Kurotrophos (V. 347), und ist eben so der wissende Gott, wie ihr Vater Perses hervorleuchtet an Wissenschaft. Eben so erscheinen jene Begriffe verbunden, wenn bei Hesiod (Strab. X, 471) der apollinische Dämon Hekatäos der Stammvater der Oreaden, Satyrn und der Kureten ist, in deren Namen die Kurotrophie des Fernwirkers, wie in ihrer Tanzlust seine Fröhlichkeit hervortritt. Und dieselben Kureten heißen nun wieder Diener der Hekate (Strab. ib. 472). Dieser Parallelismus, dessen tiefere Begründung andern Untersuchungen vorbehalten werden muß, wird hier wenigstens so viel beweisen, daß die ganze Schilderung der Hekate von Hesiod in verständigem Zusammenhang erzählt ist und die passendste Vorbereitung bildet zur Schilderung der Geburt der höchsten Götter, welchen allein der Begriff der Gottheit nach griechischem Glauben in vollem Sinne zukommt, unter welchen jedem der drei Weltreiche, in welchen allen Hekate ihr Ehrenrecht ausübt, ein Zeus vorsteht, und unter welchen zuerst Hestia geboren wird, welche die Gottheit als Anhalt und Mittelpunkt der Welt darstellt, wie Hekate die Allgegenwart der Gottheit in derselben.

Außer den angegebnen Schilderungen jener beiden Auseinandersetzungen der Götter, der Weltgrenzen und der Hekate, deren Unentbehrlichkeit nach dem aufgezeigten Gedankengange wohl hinreichend einleuchtet, verweilt das Gedicht nirgends, als bei der eben so wichtigen Frevelthat des Kronos und bei der Schilderung der Göttinn der Liebeslust, deren Bedeutsamkeit ebenfalls nachgewiesen ist. So darf auch die Aufzählung der Ungeheuer nicht fehlen (sein diese nun als Abkömmlinge des Meeres zu fassen oder, was durch mehrere

Anzeichen ſehr wahrſcheinlich wird, Abkömmlinge von Erde und Tartaros: vgl. Mützell de Emend. Theog. p. 452. Apoll. II, 1, 2): weil alle dieſe Ungeheuer im Dienſte der Kroniden die Menſchen heimſuchen oder von den Gütern des Lebens fernhalten, bis der vom Weibe, dem Abkömmling jenes göttlichen Gebildes, dem Zeus geborne Herakles ſie überwältigt und in der Erwerbung der durch ſie den Menſchen entzogenen Güter, wie durch die Löſung des Dämons des menſchlichen Verſtandes, das Loos der geknechteten Menſchheit erleichtert; denn das vergönnt ihm Zeus aus perſönlicher Vorliebe (V. 531).

Wenn der hier aufgezeigte Grundriß des Gedichts augenſcheinlich richtig iſt, ſo wird die Unterſuchung über die Interpolationen deſſelben nun wieder von der launenhaften Willkür, die ſonſt nicht zu vermeiden war, ſich beſchränken müſſen auf die Prüfung einzelner Verſe. Denn auch die Folge der einzelnen Stücke iſt mit verſtändiger Kunſt angelegt. Nach den Zeugungen der Urwelt folgt die Schilderung von Kronos Frevel, nach dieſem treten die nachtgebornen Plagen in die Welt: dann kehrt die Erzählung zurück zu den Urweſen, und zählt die Zeugungen des Meeres auf; nach Kronos Frevel hat dies die heilige Zeugungskraft des Himmels in ſich aufgenommen, die ſchönſte Göttinn in ſich genährt, und nun zeugt es die ihm angehörigen Geſchlechter. Dann folgen die Zeugungen der Titanen, die Flüſſe, die Geſtirne, die Winde, alle noch fortwaltend unter Zeus Reich, mit ihnen verſchwiſtert die geiſtigen Gewalten, durch die Zeus herrſcht: daran ſchließt ſich völlig paſſend Zeus Erzeugung: dann die letzte Titanenzeugung, die Dämonen der Menſchheit, ihr Zwiſt mit den Göttern und deſſen Abfindung, dann der Götterkrieg mit den Urgöttern und die Verbannung der Urwelt an die fernen wüſten Weltgrenzen: die Empörung des Giftwindes aus dem Abgrund und endlich die Vermählungen des Zeus und ſeines Geſchlechtes. Auch bei der Be-

urtheilung einzelner Verſe iſt wohl zu beachten, wie hier und da der böotiſche Dichter von einem leichten Ungeſchick des Ausdrucks nicht freizuſprechen iſt und wie die Einwirkung homeriſcher Erinnerungen Manches modificirt haben muß, denn daraus erklärt ſich die homeriſche Form Typhoeus neben der böotiſchen Typhaon: die doppelte Erzeugung der Mören iſt eine Darſtellung, wie in der Urwelt die Schickſalsloose ganz anders lagen, als unter der Herrſchaft des Zeus, der ſie feſtſtellt durch das Gottesrecht, die neuen Mören erzeugt mit der Themis: wie auch in den orphiſchen Gedichten, ſchon in denen aus alter Zeit, daſſelbe Weſen in verſchiedenen Weltepochen verſchieden erzeugt wird. Die Ker erſcheint V. 211 als eine Form des Todes neben Moros und Thanatos, wie man den Tod ſowohl als Tod an ſich wie auch als Grabesloos und Hinſterben betrachten kann, und die Zuſammenſtellung mit Schlaf und Träumen beweiſt, daß hier die Geburten der Nacht, inſofern ſie die düſtre und finſtre iſt, aufgezählt werden, alſo auch der Tod als der düſtre. Dagegen ſind V. 217 die Keren zu den Mören und Heſperiden in ein enges Verhältniß geſetzt, wie die Begriffe Hochzeiten, Lebensloose und Tode zuſammengenommen den Lebenslauf des Menſchen, wie er in ſeiner Beſchränkung von den Göttern geregelt wird, bezeichnen, und damit zuſammengeſtellt ſind Tadel und Noth: alle fünf Geburten dieſer Reihe alſo ſtellen die Leerheit und Unzulänglichkeit des menſchlichen Looſes dar, Tadel, Noth, Hochzeiten (denn die Ehe bringt nach V. 590 ff. Jedem mehr Schlimmes als Gutes), Lebensloose und Tode: und dieſe gebiert die Nacht als das Kind des Chaos, des Raums, der Leere, der gänzlichen Nichtigkeit. Deſſen Kind aber iſt ſie, weil das dichteſte Dunkel eben ſo gut den Eindruck der Leere macht, als die ganz reine Helle. Daß aber die Zuſammenſtellung jener Geburten nicht abſichtslos und blos zufällig iſt, erweiſt ſich ſchon aus der dreifachen Fünfzahl, in der erſten Reihe Grabesloos, Tod, Ster-

den, Schlaf, Träume; in der zweiten Tadel, Noth, Hochzeiten, Lebensloose, Tode; in der dritten Verübelung, Täuſchung, Zärtlichkeit, Alter, Zwietracht. Eben ſo wenig widerſpricht V. 335 dem V. 215, denn die Heſperidenäpfel werden gehütet nur vom Drachen, von den Abendmädchen dagegen, welche vielmehr gern davon mittheilen, nur gewartet (V. 216. Vgl. Allg. Schulz. 1833. II, S. 348 f.) Und durch ſolche Betrachtung löſen ſich die meiſten übrigen Widerſprüche, die man dem Gedichte vorgeworfen hat. Die doppelte Schilderung der Weltgrenzen (V. 732—745 und V. 807—819) können wir nicht umhin für abſichtlich zu halten: weil der Dichter jenen gräulichen Zuſtand der überwältigten Urwelt, die von den Göttern dahin verbannt iſt, eindringlich darſtellen wollte, und namentlich des Tartaros ſowohl als Abſchluß des Titanenkampfs (V. 729), als auch als Vorbereitung für die Erzählung vom Typhoeus (V. 822 vgl. 807) bedurfte. Den Schluß des Gedichts konnte füglich die Erwähnung des Herakles machen (V. 950—955): die Kinder des Helios ſcheinen aus Rückſicht auf die homeriſchen Gedichte angereiht: die Göttinnen, welche mit Menſchen der Liebe pflegen, leiten zu den Eöen hinüber und ſind, wenn auch hier mehrere Erwähnungen ſpäter eingeſchoben ſein mögen, ein einleuchtendes Zeugniß, wie die Göttinn der Liebesluſt nicht blos die Götter zu den Weibern hinneigt, ſondern ſogar die Göttinnen den Umarmungen der Menſchen unterwirft. Und als ausführlichere Darſtellungen der Zeugungen der Götter mit ſterblichen Frauen konnten dann auch die Eöen ſich an die Theogonie anreihn, weil ſie ähnlich gedacht ſind, ohne mit ihr zu einem Ganzen zu gehören.

Um uns zu vergegenwärtigen, wie wir uns heſiodeiſche Compoſition zu denken haben, wird ein Blick auf die Werke und Tage an ſeiner Stelle ſein. Wir haben ſchon bemerkt, daß in der Theogonie abſichtliche Wiederholungen erſcheinen, allerdings ein Zeugniß von einer Armuth an Motiven, die

aber nach dem ganzen Charakter jener Poesie auch nicht befremden kann. Wie bei aller Gebundenheit und Beschränktheit, die wir wohl anerkennen müssen in der Auffassung des Dichters, kleinliche unpoetische Rücksichten ihm fern liegen, dafür geben ein gutes Zeugniß die unbefangenen Erwähnungen des Zeus, des Poseidon, des Apollon, des Hermes, des Herakles, des Hephästos, der Athene (V. 278, 347, 441, 444, 530, 571, 573) noch ehe ihre Erzeugung erzählt ist: ja der Dichter eröffnet auch den Blick in eine weitere Heldenwelt in der Erwähnung des Perseus und Bellerophon (V. 280, 325). Die Nachlässigkeit in der äußern Abschleifung der Composition aber bei völliger Folgerichtigkeit des Gedankenganges tritt namentlich in den Werken hervor, in denen Twesten mit einleuchtendem Urtheil fünf Lieder unterschieden hat, aus denen aber noch wiederum einzelne Stücke, wie die Thierfabel, ausgeschieden werden können, die vor der dichterischen Abfassung selbständig bestanden haben mögen. Eine dichterische Abfassung aber, nicht eine bloße Zusammenreihung durch Diaskeuasten müssen wir annehmen, theils weil ein mechanisch arbeitender Diaskeuast die jenen einzelnen Liedern voranstehende Schilderung der zwiefachen Eris nicht erfunden haben würde, theils weil von der Betrachtung dieser Einleitung aus der innere Zusammenhang des Gedichts, der freilich nirgends aufgezeigt wird, mit Sicherheit nachzuweisen ist.

Einen doppelten Streit giebt es unter den Menschen, theils den des Haders, theils den des Wetteifers, jener ist eine den Menschen durch den Zwang der Götter auferlegte Plage (Opp. 16), diesen hat Zeus den Menschen zum Heil gegeben (Opp. 17, 24). Nun schildert der Dichter den schlimmen Streit, weil er unter ihm gelitten hat, verkehrt durch die Habsucht seines Bruders bei der Erbtheilung (Opp. 28, 38): denn die Götter haben die einfache Erlangung der Bedürfnisse den Menschen zur Strafe für Prometheus Betrug entzogen durch Zusendung des Weibes, die alles Unheil frei-

ließ aus dem bisher verſchloſſenen Faß (42, 57, 95, 101). Vorher war das goldne Weltalter, wo aller Jammer von den Menſchen fern war (113: vgl. 90), wo die Erde ihnen ohne Arbeit reichlich Nahrung brachte (117: vgl. 43 ff.): das war die Zeit des Kronos (111); als Zeus herrſchte, da begann unter den Menſchen die Uebertretung, ſie geſtanden einander nicht ihre Gebühr zu, und das brachte ihnen Unheil, denn ſie weigerten ſich den Göttern zu opfern, wie es die Sitte war (133—136, 137, vgl. 48. Theog. 537 ff.). Dafür vernichtete ſie Zeus (ἔκρυψε Opp. 137, durch Entziehung des Feuers, V. 50): nun aber ließ er ein drittes Geſchlecht, ein gewaltthätiges, erwachſen, das ſich ſelbſt vernichtet durch Frevel und Blutvergießen: darauf das gottgeliebte Geſchlecht der Heroen (dem Herakles der Theogonie entſprechend, wie das übermüthige eherne Geſchlecht dem durch Zeus Blitz vernichteten Menötios): aber auch dieſes iſt hingeſtorben in ſchlimmem Krieg und böſer Schlacht (V. 160), und das jetzige iſt das eiſerne, das ſchlechteſte von allen, immer ärger im Hader (180, 187, 191, 193). Ein ſolcher Zuſtand, wie die vom Bruder des Dichters gewonnenen habſüchtigen Landesfürſten (V. 38) ihn gutheißen, gehört in das Treiben der Thiere, bei denen nur die Gewalt gilt (V. 200, 205, 208): Perſes aber wird ermahnt, von dem ſchlimmen Streite des Haders, den alle dieſe Erzählungen geſchildert haben, Hader mit den Göttern und vielfachen Hader unter einander, abzulaſſen (211) und der Gebühr zu folgen, welche die Städte blühend, die Felder, die Heerden, die Weiber fruchtbar macht (V. 225, 230), während Frevel den Städten Zerſtörung, Hunger, Seuche, Unfruchtbarkeit und alles Mißlingen bringt (V. 236, 241, 245). Denn zahlreiche Wächter des Zeus beachten die Thaten der Menſchen, die Gebühr hält über ſie Gericht: nun aber laſſen die Fürſten es dem gerecht Lebenden ſchlecht gehn (V. 251, 257, 259). Darum werden ſie ermahnt von der Ungerechtigkeit abzulaſſen (262), und Perſes wird von dem

Treiben thierischer Gewaltthätigkeit auf die Gebühr verwiesen, die Zeus den Menschen verordnet habe (V. 273, 276 ff.). Wer sie bewahrt, dessen Kindern geht es gut, aber vor die Trefflichkeit bestellten die Götter den Schweiß, daher soll man arbeiten, um zu erwerben, denn das bringt Ehre, Reichthum und Gunst der Götter (279, 287, 297, 307, 309). Daher soll man sich frommer Scheu befleißigen (315), den Fremdling, das Ehebett des Bruders, die Eltern nicht verletzen, den Göttern opfern, gastfrei sein gegen die Freunde, dem guten Nachbar gefällig, das Haus hüten, zu rechter Zeit sparen, von Weibern sich nicht täuschen lassen und sorgen für einen Gesammterben (325, 334, 340, 363, 367, 371, 374). Dann werden die einzelnen Lehren des guten Wetteifers gegeben, theils die Regeln für den Landbau durch alle Zeiten des Jahres hindurch, vom Pflügen und Säen im Spätherbst durch die Wintereinrichtung und das Ernten und Aufspeichern im Sommer hindurch bis zur Weinlese, an die sich wieder das Pflügen anschließt (V. 381—615), theils die Gesetze der Schifffahrt (V. 616—692) theils die des häuslichen Lebens, von den Rathschlägen für die Heirath an durch alle Vorschriften über religiöses Verhalten und verständige sittliche Rücksichten in allem Thun mit Vermeidung böser Gewohnheiten (V. 693—762), bis zu der Auskunft über die Tage, welche für jedes Unternehmen nach dem Willen der Götter tauglich sind oder nicht (V. 763—826). So stellt der erste Theil des Gedichts (V. 1—210) die Erscheinungen des bösen Streites dar, die Mitte (V. 211—380) setzt das Verhalten der Gebühr und Ungebühr nach menschlichem und göttlichem Recht einander entgegen, der dritte größte giebt die Lehre, wie man sich verhalten solle, damit man durch den guten Streit des nützlichen Wetteifers die Güter erwerbe, die der böse Streit auf dem Wege der Ungebühr doch nur zu seinem Schaden sich aneignet.

Auf diesen verständigen Gedankengang nun hat der Dich-

ter sich so sehr verlassen, daß er die einzelnen Schilderungen des bösen wie des guten Streites keineswegs abschleifend mit einander verbunden hat, sondern namentlich im ersten Theil stehn die einzelnen Stücke ziemlich abgerissen neben einander (vgl. V. 43, V. 106, V. 200 u. a.). Offenbar weil ihm alte Volkslieder im äolischen Dialekt und wahrscheinlich in kunstlosen Hexametern vorlagen, deren manche noch in den am wenigsten verarbeiteten Stellen V. 325—380 und 704—762 durchblicken, wo sowohl die Versform matter ist, als auch die Eigenthümlichkeiten des ionischen Dialekts nicht so sehr, wie wohl sonst, als Bedingungen des Versbaus erscheinen, und viele Verse entweder ganz unverändert oder mit leiser Jonisirung der Vocale aus der äolischen Form herübergenommen sein mögen. Diese Lieder reihte Hesiod nach dem aufgezeigten Grundgedanken an einander und behandelte sie in der ionischen Kunstform in zierlichern Hexametern: wofür ihm die homerischen Gesänge als Vorbild gedient haben müssen. Denn doch nur aus dieser Einwirkung des homerischen Vorbilds erklärt es sich, warum der böotische Dichter ionisch redet: und danach können wir diese Abfassung der hesiodeischen Gedichte nicht früher ansetzen, als die homerischen Gesänge im europäischen Griechenland bekannt geworden sind, während wir die Volkslieder, aus denen die Tagwerke wie die Theogonie von jenem Hesiodus zusammengestellt sind, für uralt und zum Theil auch den ionischen Dichtern eben so gut, wie die ithakesischen Lieder, die in der letzten Hälfte der Odyssee durchblicken, bekannt glauben müssen. Ob jene ionische Abfassung der äolischen Volkslieder demselben Dichter beizulegen sei, läßt sich schwerlich bestimmt entscheiden, da theils aus der Betrachtung der Eöen, der Melampodie und der übrigen hesiodeischen Gedichte klar ist, daß es mehrere Dichter gab, die in Böotien in gleicher Weise dichteten, theils aber auch zwischen der Theogonie und den Tagwerken bei großer Analogie der Grundansichten doch auch sehr bestimmte

Verſchiedenheiten in der Auffaſſungsweiſe der Lebensverhältniſſe hervortreten: denn wir wiſſen auch wiederum nicht, wie abhängig ſich der Dichter jedesmal von den Liedern fühlte, die er verarbeitete, und die Zeugniſſe der Alten können nach keiner Seite hin die Entſcheidung beſtimmen, nachdem von Mützell (De Em. Th. p. 315 vgl. 309) erwieſen iſt, daß Päuſanias Urtheil gegen die Theogonie ſich nicht auf alte Ueberlieferung, ſondern auf die Meinung des Zeitalters, die das Gedicht entweder im Vergleich mit den orphiſchen für zu dürftig oder in Rückſicht auf die Erzählungen vom Götterſtreit für unſittlich hielt, gründet und durch das Zeugniß des Böoters Plutarch aufgehoben wird. Wenigſtens weiſt in den Tagwerken die Erzählung von der Weihe des Dreifußes an dem Ort, wo die helikoniſchen Muſen den Heſiod *zuerſt* berufen und ihm den Geſang gelehrt hätten (Opp. 657, 659) ausdrücklich auf unſer Proömium (V. 24, vgl. V. 22) hin und jene kurze Erwähnung der Berufung durch die Muſen giebt eine Analogie zu der Erwähnung ihrer Erſcheinung V. 68.

Gegen jenes ländliche Gedicht, namentlich gegen deſſen erſten Theil gehalten, erſcheint die Darſtellung in der Theogonie keineswegs als abgeriſſen. Ihre Grundgedanken aber, wie ſie oben aufgezeigt ſind, wurzeln im Innerſten der griechiſchen Religionsbegriffe. Die alten Theologen und Dichter konnten, wie Ariſtoteles ſagt, (Met. XIV, p. 301 Br.) ſich nicht zu dem Begriffe von einem anfangsloſen höchſten Gotte erheben, ſondern wie die vollkommne Zahl erſt durch Summirung entſteht, wie in allen Erzeugniſſen der Erde ein allmähliges Fortſchreiten, Reifen, Vergeiſtigen erkannt wird, ſo erſchien ihnen, nachdem ſie jene Anſchauung des urewigen Gottes verloren hatten, der ewige höchſte Gott nur als die letzte höchſte Entwickelung der Urwelt. Sie leiteten ihn daher ab von der Urmutter Erde, die ihnen der ſinnliche Urgrund der ganzen Welt war, und von dem aus ihr gebornen Himmel, in dem

er wohnt. Aber ſeine Natur erſchien ihnen doch zu geiſtig, um ihn unmittelbar aus jenen materiellen Perſonificationen der Weltreiche geboren werden zu laſſen: ſie ſtellten daher, weil die Dreizahl ihnen nach alter Anſicht erſt jede Natur vollendete, wie der echte atheniſche Vollbürger drei bürgerliche Geſchlechter ſeiner Vorfahren mußte nachweiſen können (ἐκ τριγονίας Ἀθηναῖος) ein Geſchlecht von Urgöttern, materieller und elementariſcher, als die herrſchenden Kroniden, geiſtiger als jene Perſonificationen der Materie, in die Mitte. Dieſes aber konnte ſeine Herrſchaft nur aufgeben durch Kampf: daher begründen alle Sagen, alle Culte Zeus Recht zur Herrſchaft auf den Sieg, den er zu Olympia auf der Hand trägt. Die Liebesabenteuer der Götter aber mit den ſterblichen Frauen betrachtete der Grieche in alter Zeit im Allgemeinen nicht mit Unmuth, ſondern mit Stolz auf die Schönheit ſeines Geſchlechtes (vgl. Pind. Nem. X, 10. Isthm. VI, 5): denn die daraus geborenen Heroen ſind göttlichen Bluts, ſind beſſerer Art als der erdgeborene Haufe, und wer in Griechenland bedeutend war, ehe die Demokratie alle Schranken niederriß, der leitete ſich ſelbſt von jenen Heroen her und rühmt ſich des göttlichen Bluts. (Nem. III, 65). Alſo wie in der reinen Theologie die Liebe den alleinigen ewigen Gott zu den Menſchen herabneigt, ſo in der heidniſchen die Liebesluſt. Und wie die Theogonie dies ausſpricht in ihrer Beziehung auf Eros, Aphrodite und Herakles, wie die Hindeutungen darauf ſich durch das ganze Gebiet der griechiſchen Sagen hindurchziehn: ſo hat der Tragiker Aeſchylus in ſeinem Prometheus eben ſo ſehr die Gewaltſamkeit der durch den Sieg erworbnen Herrſchaft des Zeus hervorgehoben, als die Liebe, die dieſen zum menſchlichen Weibe hinneigt, das, wie Pandora gebildet war von Götterhand, durch Erduldung unendliches Leides zur Göttlichkeit verklärt und die Ahnherrinn des einzigen vom Weibe gebornen Heros werden ſoll, der in den Kreis und die Ehre der Götter eintritt. Wie hier der Him-

melszeus, der höchſte Gott des geſammten Weltalls, die Weltherrſchaft gewinnt durch die Waffen, welche die Rieſen der Gewitter und der Orkane theils ihm bereiten, theils in ſeinem Dienſte ſchleudern, unter dem Flammen der Blitze und dem Wirbeln der guten Winde (V. 692, 706), mit dem Beiſtande der Dämonen des Siegs, der Gewalt und der Fernwirkung: ſo ſtehn in der Odyſſee entſprechende Dämonen im Dienſte des Meerzeus, von ihm ſelbſt erzeugt ſowohl Kyklopen als Läſtrygonen (während Heſiod's Kyklopen und Hekatoncheiren Söhne des Himmels ſind), wohnend an den Grenzen des Weſtmeers gegen die befahrne See, dort als Nachbarn der Gewalten, womit der Zeus der Unterwelt, der Todesgott, die ihm Verfallnen feſthält, während zwiſchen dem Weſtmeer und dem Todtenreich die Scheidewand, die ſonſt in den griechiſchen Sagen ewig das Leben vom Tode trennt, aufgehoben iſt. Denn dem Meere gewinnt der Menſch im Kampfe ſein Leben ab, wen das Meer feſthält, den hält es als Leichnam: dieſe tödtende Gewalt des Meeres ſtellt ſich dichteriſch nur in den Schreckniſſen dar, womit der Todesgott feſſelt; und wie das Reich der Todten, das ſowohl unter dem Spiegel des Meeres als unter der Oberfläche der Erde iſt, dem Dichter ſich in das weſtliche Abendland rückt, ſo grenzt ihm nun unmittelbar an den Okeanos und das Geſtade der Todten mit dem Hauſe des Zeus der Todtenwelt ein zwiſchen ihm und der lebendigen Welt gelegenes Todesmeer, das mit den Schreckniſſen des Todes bevölkert und gegen die letzte durch dieſelben begrenzt iſt, aber dem Zeus des Meeres eben ſo eigen, wie die verſchlingenden Waſſer unter der Oberfläche, die den Tod eben ſo ſicher bringen, wie Charybdis und Skylla; dabei aber ihm doch nicht allein dienend, ſondern auch dem Todeszeus, denn aus dem Rachen der Charybdis kann ſelbſt Poſeidon nicht erretten. Der Heros alſo, den der volle Zorn des Meerzeus trifft, wird allen jenen im Weſtmeer hauſenden Schreckniſſen Preis gegeben, und kämpft bei jedem Rieſenvolk, das er dort

antrifft, einen Kampf mit Poſeidon's Herrſchergewalt, bei jedem Ungeheuer einen Kampf mit den dieſelbe unterſtützenden Todesmächten, von denen ſelbſt die anmuthigen Sirenen und die ſchöne Göttinn Kalypſo nicht ausgeſchieden werden können. Nachdem die Geiſter der guten freundlichen Winde ihn vergebens unterſtützt haben, rettet ihn endlich nur die Liebesverbindung mit der fernwirkenden Zaubergöttinn, welche von allen jenen Wunderweſen die geiſtigſte iſt, aus dem Todesmeer heraus, indem der Schatten des Sehers im Todtenreiche ihm angiebt, wie er die Götter verſöhnen müſſe, und als der Zorn des Meerzeus ihn nochmals ans Verderben feſſelt, nur der Beſchluß des Himmelszeus und ſämmtlicher Götter, dem Poſeidon nicht widerſtehen kann. So begegnen dieſe Unterſuchungen den kürzlich über die Odyſſee vorgelegten und es wird, wenn gleich eine ausführlichere Erklärung und Gedankenentwickelung der Theogonie im Einzelnen, deren Endreſultat ſie ſind, für eine andre Gelegenheit aufbehalten werden muß, auch ſchon durch ſie aus dem Innern des Verſtändniſſes der heſiodeiſchen Theogonie heraus erwieſen ſein, daß die dort angedeutete Analogie nicht für jenen Zweck in dieſes Gedicht hereingetragen war. Der einſichtigen Beurtheilung, die zuerſt die wirklich anſtößigen Stellen unſers Proömiums unzweideutig bezeichnet hat, legen wir aber dieſelben um ſo lieber ans Herz, da ſchon in den Prolegomenen zu einer wiſſenſchaftlichen Mythologie (S. 373 ff.) die innere Einheit der Theogonie durch einleuchtende, freilich dort allgemeiner gebliebene Nachweiſungen geltend gemacht iſt.

R. H. Klauſen.